Gómez, Rodolfo



Fichte y el idealismo moderno

Revista de Filosofía y Teoría Política

1992, no. 28-29, p. 65-73

Fichte y el idealismo moderno

Rodolfo Gómez

Para Fichte, sólo el hombre idealista profesa una genuina filosofía. El idealismo no constituye un rasgo atributivo, circunstancialmente diferenciador y controvertible, entre las diversas manifestaciones del saber que se arrogan condición filosófica. Es, por el contrario, su determinación esencial; no dejando margen alguno para especificaciones derivadas o características tangenciales. En efecto, no hay tratado discursivo capaz de ocultar las falacias en que se sustentan las convicciones del hombre dogmático. El idealista pone al descubierto la inconsistencia e ingenuidad del realismo, que conforma la índole común de sus premisas teóricas[1].

Estas consideraciones cobran significado en el contexto de la profusión anárquica de argumentaciones y contra-argumentaciones, que caracteriza la época en que Fichte se incorpora públicamente, desde la cátedra y con sus escritos, en la polémica de los kantianos sobre el kantismo. En su recensión del *Enesidemo* de Schulze[2], Fichte toma partido a favor del intento de Reinhold, consistente en proporcionar un criterio fundante y supremo del idealismo trascendental. Fichte advierte que un fundamento de tal magnitud, permitiría la elaboración de una doctrina de la ciencia; es decir, una investigación del principio por el cual se explique y justifique la esfera total del saber. Sin embargo, no comparte la prerrogativa conferida por Reinhold a la facultad de la representación. En efecto, la articulación de facultades cognoscitivas, reunidas en el seno de la conciencia representativa, es para Fichte insuficiente, si reparamos en el propósito de echar las bases explicativas de la ciencia; pues subsiste la ignorancia acerca del fundamento de la representación misma. Además, somete la conciencia a una pasividad que la torna indiferenciable de la experiencia, a la cual, supuestamente, proporciona su razón de ser. Al respecto, previa enmienda de una objeción aducida por "Enesidemo", la hace suya[3]; a pesar de las reservas que le inspira su escepticismo de ascendencia humeana. Retoma lo observado por el personaje de Schulze para aclarar que la *Refutación del idealismo*, efectuada por Kant en la *Crítica*, está, sobre todo, dirigida al meditar problemático de Descartes. A

Fichte le interesa destacar la vigencia de la *Refutación*, vigencia que estriba en su aplicación a los conceptos esgrimidos en la teoría de Reinhold. Ocurre con la **representación** que, como la evidencia metafísica del *cogito*, en su doble condición de conciencia reflejante y reflexiva, presupone, subrepticia y acríticamente, la alteridad empírica del mundo físico.

El principio general del ser y del conocimiento es, para Fichte, el yo, despojado de connotaciones sustanciales y entendido según el modo de acción originaria (*Tathandlung*) en que se manifiesta a la intuición intelectual. A la espontaneidad absoluta de la autoconciencia, corresponde remitir la condición de posibilidad de toda experiencia. La noción de experiencia en Fichte ofrece ya un indicio de importancia acerca de cómo, la primacía que en Kant ostenta la razón práctica respecto del conocimiento teórico, alcanza una magnitud absoluta. En la *Primera introducción* afirma: "se llama experiencia al sistema de las representaciones interiores o exteriores acompañadas del sentimiento de necesidad"[4]. Asimismo, tenemos constancia de representaciones "acompañadas del sentimiento de libertad"[5], por ejemplo, la imaginación y la voluntad. Ahora bien, sólo puede consignarse el valor fundante de la subjetividad, porque su saber de sí, atestigua su existencia. El testimonio autoconciente confirma la naturaleza activa del yo. Tal actividad, expresión plena de la libertad, encierra, sin embargo, necesidad. Por ello es "totalmente independiente de todo libre albedrío"... "tornándose en un producto de la necesidad práctica"[6]. En la *Segunda introducción a la doctrina de la ciencia*, leemos: "Yo debo, en mi pensar, partir del yo puro y pensar a éste como espontaneidad absoluta, no como determinado por las cosas, sino como determinante de las cosas"[7]. El no-yo es puesto por el yo como la resistencia que, a la vez que limita la libre propagación de la conciencia, propicia la persistencia de su dinamismo. El saber de sí del yo, en cuya virtud se reconoce como agente productor del dualismo yo-objeto, autoriza a entrever una instancia omnicomprensiva de la polaridad señalada. Mediante el saber de sí, el yo deslinda la dimensión originariamente activa (de la cual posee un conocimiento intuitivo puro), del yo que es colocado, en un enlace forzoso, frente al no-yo. La necesidad de tal conexión revela, con inequívoca elocuencia, la condición finita del hombre. Partiendo de un *cogito*, volitivo por antonomasia,

siempre se volverá a él sobre la base de la mediación de su propia experiencia. Experiencia que entraña la circularidad dialéctica de una libertad en permanente y necesaria expansión.

La tesis fichteana implica la consumación, natural e inexorable, de la inversión copernicana que instaura el principio kantiano del yo trascendental. Pero tal inversión involucra un proceso de gestación, que se corresponde con la filiación del idealismo moderno. Aludimos al *cogito* cartesiano tanto como, si se quiere, al espiritualismo subjetivo de Berkeley.

La envergadura del planteo requiere detalladas precisiones, de las cuales no podemos dar aquí más que una sucinta indicación.

El criticismo, desde Bacon y Descartes, constituye el signo, históricamente identificatorio, de la filosofía moderna. Empirismo y racionalismo expresan una antinomia gnoseológica, que se desarrolla por encima de esa orientación común. La disyuntiva sobre la procedencia, sensible o apriorística, del conocimiento no altera el sesgo crítico-idealista de ambas corrientes del pensamiento moderno. El problema, que en verdad se debate, en torno de la pregunta sobre la fuente de la cual la conciencia toma sus contenidos, apunta a la determinación de la objetividad. El *Novum organon*, como el *Discurso del método*, signan la peculiaridad antidogmática del emergente idealismo. Lo confirma el rechazo, sin concesiones, a supuestos consagrados por una ontología secular, que estipula, en términos paradigmáticos e inapelables, la autosubsistencia de las cosas. La nueva filosofía, por el contrario, sólo atribuye realidad a lo único ya poseído, a saber: las ideas representadas en la conciencia. Aunque no es el caso de que, por ello, se excluya sin más, la posibilidad de que las ideas provengan y concuerden con un hipotético mundo externo e independiente. Justamente, de eso se trata, cuando se atiende al terreno en el cual se expone la disparidad de aquellas concepciones. De todos modos, sea cual fuere —metafísica o no— la índole de las reflexiones sobre dicho tema, el idealismo referido consiste en que sus respectivos pronunciamientos se autocondicionan, por igual, en los límites de la representación.

No obstante, el mentado idealismo no anula diferencias de gravitación. El criticismo, en sentido estricto, tipifica al empirismo inglés. La negación del innatismo, con Locke y la teoría de la creencia, en Hume, expresan hitos decisivos, en la profundización de un riguroso y consecuente antidogmatismo. El mérito de su aporte

mereció el reconocimiento de Kant, quien, en la misma medida, acusó el costo de sus implicaciones escépticas, reñidas con la estructuración de una legítima epistemología.

Ahora bien, por su parte, el idealismo de raigambre cartesiana, a pesar del ahistoricismo del cual presume, encierra aún la pervivencia de nociones y propuestas, caras al realismo tradicional. Igualmente, tales defectos no son óbice para un enfoque optimista. Pues, desde una ponderación de cuño kantiano, cabría rescatar del intelectualismo, el hecho de que, en sus inicios y hasta Leibniz, el designio de su filosofar resida, como lo resume un lema del primer párrafo de la *Primera meditación metafísica*, en "empezar desde los fundamentos para establecer algo firme y constante en las ciencias".

En el panorama bosquejado, la impronta del "yo pienso" kantiano se erige en la instancia que clausura y supera las vacilaciones del idealismo moderno. Volvamos a Fichte.

La naturaleza trascendental del criticismo kantiano es incompatible con la intuición intelectual. Contrariamente, llama la atención que sea el criterio formal por el cual se accede al *cogito* fichteano. Nos hallamos ante la conjunción de un precepto del método cartesiano y un contenido filosófico (la conciencia aperceptiva), perteneciente al idealismo de Kant. Para Kant, la intuición está referida a un ser sensible, sin el cual, ningún conocimiento es posible. De no ser así, habría que atribuir a la razón el poder de crear objetos mediante meros conceptos. El carácter espectral de la "cosa en sí", se halla en la base de la inflexible posición de Kant. También para Fichte la "cosa en sí" es una noción ficticia e irracional. El ser es, en todos los casos, necesariamente sensible. Lo cual no significa que un tal ser, exista efectivamente. Entonces, la reivindicación que la *Doctrina* fichteana hace de la intuición intelectual no se refiere al ser, sino al actuar, propio del yo.

"¿Cuál es --pregunta Fichte-- en dos palabras, el contenido de la doctrina de la ciencia?", a lo cual responde: "éste, la razón es absolutamente autónoma; es sólo para sí; pero para sí es también sólo ella. Por lo tanto, todo aquello que ella es, tiene que estar fundado en ella misma"[8]. La razón prescinde de toda experiencia, a la par que la explica y fundamenta. Cabe, entonces, atribuirle a la *Doctrina*, la connotación propia del idealismo trascendental[9]. Respecto del contenido de la filosofía kantiana, Fichte subraya el pasaje de la *Crítica* en el que se afirma la subordinación de toda

multiplicidad intuída en la representación, a la primitiva unidad de la apercepción. Fichte concentra en una expresión la excepcional jerarquía del "yo pienso"; únicamente dice: "yo soy el pensante en este pensar"[10]. La naturaleza del yo es expuesta por el propio Kant, cuando --observa Fichte-- afirma: "yo pienso es un acto de la espontaneidad, esto es, no puede considerarse como perteneciente a la sensibilidad"[11].

El concepto del yo puro o autoconciencia condiciona la posibilidad de toda representación. Existe, por lo tanto, una remisión a la autopercepción en una y otra de las elaboraciones del idealismo trascendental. El paralelismo de ambas filosofías permite, según Fichte, atribuir a Kant la conformación, implícita y embrionaria, del idealismo instituido por su *Doctrina*. Sin embargo, debe reparse en el hecho de que Kant distingue entre "condicionamiento" y "determinación". Si bien, para Kant, el yo condiciona la objetividad de lo representado en la representación; la determinación, es decir, el contenido fenoménico, procede de la realidad externa al yo. Por el contrario, sostiene Fitche, en la *Doctrina* el condicionamiento es absoluto, puesto que se manifiesta, a la vez, como factor causal único de toda materia de conocimiento. La realidad tiene su asidero transfenoménico en el para sí autoperceptivo. No existe fundamento alguno exterior al yo. En el despliegue de su actuar creador, él mismo se pone como lo contrario de sí, como el no-yo. Ello favorece la comprensión del nexo entre el saber del saber teórico y el primado incondicional de la libertad. En Fichte se da una peculiar unidad entre la autonomía práctica del yo y la materia del conocimiento que, producida desde el seno de la conciencia, conserva la condición específica de los datos experienciales objetivos. En el saber de la únidad práctica, en que se funda la distinción sujeto-objeto, se revela el carácter aparente de la misma. Constituye el momento sintetizador de una seudo antinomia y, consecuentemente, la efectiva extinción de los residuos realistas-dogmáticos que impedían una adecuada interpretación del idealismo trascendental. Según Fichte, el "yo pienso" kantiano posee la clave de la tesis central de la epistemología de su *Doctrina*. Aún más, Fichte juzga que su teoría contituye un espontáneo ahondamiento del criticismo kantiano. Considera que la proyección de su propio idealismo, lleva a cabo el ordenamiento sistemático de lo "pensado" por Kant, en virtud de lo cual, el racionalismo crítico conquista sentido y coherencia.

Para Fichte, la libertad del yo es absoluta porque en el se encuentra el principio determinante de todo ser[12]. Sólo porque la experiencia, en la multiplicidad de sus manifestaciones, es ontológicamente reductible a la actividad representativa, virtual y teleológicamente universal, puede hablarse con derecho de un efectivo primado de la razón práctica. Frente a la previsible objeción de los kantianos que se atienen a los párrafos de la *Crítica*, en los cuales, sin ambiguedad alguna, se señala el origen empírico de las representaciones, Fichte contesta mediante preguntas, cuyo estilo delata el fin de poner de manifiesto su dominio de la filosofía kantiana y del asunto particular que se discute. Así, replica con un no, preguntando: "¿Ha dado realmente Kant por fundamento a la experiencia, en cuanto contenido empírico, algo distinto del yo?"[13]. Inclusive, el hecho de que para Kant, la aplicabilidad de las categorías, en especial, la de la causalidad, se restrinja al dominio de los fenómenos, lo confirma. Y ello es así, por cuanto el concepto de fenómeno, implica lo que es ya para nosotros y en nosotros. De igual manera, el nóumeno, en que radica la "cosa en sí"; no es concebible, desde un punto de vista subjetivo, sino como "algo agregado por nuestro pensar al fenómeno"[14].

Conclusiones

La reducción total del ser a la autoconciencia que, simultáneamente, se manifiesta a la intuición intelectual como un principio esencialmente activo, le posibilita a Fichte descubrir el fundamento de la representación, que estaba ausente en la teoría de Reinhold. La propuesta fichteana logra, por ese camino, satisfacer un trascendentalismo que anticipa, aunque sólo en el campo de la subjetividad, la dimensión absoluta del idealismo hegeliano. Al respecto, estimamos que tal conquista importa el sacrificio de requisitos teóricos esenciales del idealismo crítico de Kant. No obstante, ello no contaría, si no fuera por la circunstancia de que Fichte, partiendo de Kant, considera a su *Doctrina de la ciencia* como el acabamiento, intrínsecamente consecuente, de aquella filosofía.

En Kant, sin intuición sensible no hay síntesis; si no hay síntesis, el concepto de representación fenoménica se autodestruye, o bien, expresa una idea ajena a la filosofía kantiana; a su vez, sin representación, el yo aperceptivo carece de contenido. Ahora bien, si,

como sostiene Fichte, el yo produce el objeto de la representación, (lo cual, es muy diferente a decir que lo **constituye**, es decir, hace posible su valor objetivo) entonces, puede afirmarse la legitimidad de una conciencia aperceptiva y, en un grado máximo, trascendental. Una subjetividad trascendentalmente **creadora** de la realidad, suprime, en indefinidas etapas de sucesión, los renovados inconvenientes que le impone la experiencia. Ningún límite es otra cosa que una resistencia transitoria. O sea, se ingresa en el reino de la libertad absoluta, con una fuerza equivalente a la debilidad del criticismo que, fatalmente, se derrumba.

Muy distinto es el rumbo que adquiere el pensamiento kantiano, desde la perspectiva de los "neokantianos". Estos revalorizan a Kant destacando el criticismo, en detrimento del aspecto trascendental. La situación es inversa a la anteriormente señalada; se subestima el orden nouménico-inteligible y se resalta el aporte que ofrece una gnoseología, férreamente circunscripta en los límites de la experiencia.

En nuestra opinión, desde una ubicación abarcadora de la filosofía kantiana, la separación de aspectos medulares de su sistema, consistente en destacar o la dimensión trascendental o el sentido crítico de su racionalismo, implica una mutilación que deforma, hasta tornar inconcebible la teoría original.

Conocer nuestra capacidad del saber apriorístico, no significa para Kant, como pretende Fichte, hipostasiar el alcance explicativo del "yo pienso", al extremo de aniquilar la autarquía del dato empírico. Pues de esa manera, el yo convierte a sus representaciones en productos libres de la subjetividad; perdiendo, por consiguiente, su condición de **representaciones**. Asimismo, el orden esquematizado de la experiencia en general y de sus objetos, es transferido al plano exclusivo de la libertad. Esta no resulta ya de una razón pura a la cual se le reconoce un uso práctico; pues, la distinción entre tales facultades ha sido disuelta. Toda la razón es ahora práctica; quedando reducida la dimensión teórica, al mero saber intuitivo que el yo tiene de su peculiar naturaleza activa.

El defecto contrario, por el cual no se sabe valorar el real alcance del primado de la razón práctica, implica desconocer el interés ético-metafísico que prevalece en los objetivos explícitos del criticismo trascendental.

Tal riesgo está, como se ha indicado, en los antípodas del idealismo fichteano que, a la luz de una ponderación intrínseca, se revela contundente e irrecusable. Respecto de su declamado kantismo, éste pareciera constituir el esbozo de una excepcional circunstancia histórico-filosófica. La apropiada para el alumbramiento de una configuración inaugural, en el curso del idealismo de ascendencia moderna; pero que ya se presenta con la fisonomía contemporánea, propia del romanticismo.

NOTAS

1. Según Fichte, todo conocimiento implica la experiencia, cuyos elementos constitutivos son la **cosa** y la **inteligencia.** La diferencia entre **idealismo** y **dogmatismo** reside en que aquél privilegia a la inteligencia y éste a la cosa. Ver: Fichte, *Première introduction à la doctrine de la science*, III, p. 247, en *Oeuvres choisies de philosophie première*, trad. A. Philonenko, París, J. Vrin, 1980.

2. Fichte, *Reseña de "Enesidemo"*, Madrid, Ediciones Hiperión, 1982.

3. *Cfr. ibid.*, pp. 83-84.

4. *Primera introducción..., op. cit.*, I, p. 246.

5. *Ibid.*, p. 245.

6. *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, Leipzig, F. Meiner, 1920, V, p. 50. (Separata de la *Segunda Introducción* de Fichte, de una publicación que incluye también la *Primera Introducción* y el *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*).

7. *Ibid.*, p. 51.

8. *Segunda introducción..., op.cit.*, VI, p. 58.

9. *Cfr. Ibid.*

10. *Ibid.*, p. 59.

11. *Segunda introducción...*, *op.cit.*, VI, p. 60.

12. Cfr. Fichte, *El concepto de la teoría de la ciencia* (*De la exposición de la teoría de la ciencia de 1801*), trad. Pedro von Haselberg, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1949, parágr. 6, pp. 29-30.

13. *Segunda introducción... op.cit.*, VI, p. 64.

14. *Ibid.*, p. 66.